

LA PSYCHOLOGIE DE LA RELIGION ENTRE PSYCHOLOGIE SOCIALE ET CLINIQUE. QUELQUES THEMES THÉORIQUES ET MÉTHODOLOGIQUES

Mario Aletti

La psychologie de la religion : objet, cadre, limites

Les questions méthodologiques constituent une thématique constante dans la littérature psychologique et elles sont étroitement interconnectées avec la définition de l'objet même de la psychologie, comme il arrive, en règle générale, pour tout ce qu'on appelle sciences sociales. La problématique méthodologique conduit en effet à une perspective épistémologique, c'est-à-dire théorique et, souvent, idéologique.

Et de même, le choix d'une méthodologie détermine l'objet de la recherche. A ce sujet, on peut penser à l'influence exercée, dans la psychologie, par deux différentes traditions : la tradition analytique-empirique et la synthétique-herméneutique (souvent identifiées, mais pas toujours avec exactitude, comme méthodologie quantitative et méthodologie qualitative). Dans le cadre même de la recherche empirique, on peut penser aux conséquences du choix entre plan expérimental, (ou « de laboratoire ») et observation écologique ; ou bien à la focalisation sur le comportement ponctuel ou sa restructuration dans une perspective longitudinale (considérée tout au long du cycle de la vie individuelle ou même dans l'évolution de l'espèce humaine).

La religion en tant que phénomène humain complexe est étudiée par les différentes « sciences humaines » : la sociologie, l'histoire, la philosophie, l'anthropologie et, certainement, la théologie. Pour sa part, la psychologie de la religion étudie, avec des méthodes et des instruments psychologiques, *ce qu'il y a de psychique dans la religion*.

Je souligne la portée déterminée et délimitante de cette affirmation. Car si, dans les expériences humaines, *tout est psychique, le psychique n'est pas tout* (Vergote, 1993). L'homme est un organisme biopsychique, (corps-cerveau-esprit), qui est plongé dans une culture, qui utilise un langage et qui s'insère dans un monde de relations : ces facteurs forment les conditions et les conditionnements qui orientent son individualité personnelle et socio-relationnelle (Aletti, 2006).

Naturellement, ce qui est important pour la psychologie n'est pas la *question* de savoir si Dieu existe ou n'existe pas, mais le *fait* que le croyant existe. Le psychologue s'intéresse à l'importance individuelle et culturelle de la religion, qui accompagne toute l'histoire de l'homme et, du moins dans notre culture, qui suit tout le parcours de la vie de l'individu. Dans la culture occidentale la proclamation « Dieu est mort » (signée Nietzsche) trouve un écho immédiat dans un « Nietzsche est mort » (signé Dieu ; ou signé – si vous voulez – humanité, histoire, évolution). Le fait est que la religion continue à être, aujourd'hui, un élément incontournable (ou mieux, doué d'une importance renouvelée), de notre culture, notre société, notre politique.

La psychologie ne s'intéresse pas à l'essence, à l'origine, ou à la vérité contenue dans la religion ; ni aux profondeurs de l'âme dans lesquelles naîtrait un prétendu « sens du sacré » inné, à partir duquel naîtrait la religion, ou bien que la religion prétendrait brider et réglementer.

La psychologie, science empirique, a comme objet un phénomène concret, observable : *cet* homme-*ci* qui, dans *ce* contexte culturel, se mesure à *cette* religion-*là*. Dans le but de connaître le fonctionnement de la psyché par rapport à la religion, elle en étudie le sens et l'intentionnalité du point de vue du sujet. Ce qui intéresse la psychologie de la religion, c'est surtout le processus de réécriture autobiographique du système culturel, linguistique-symbolique de la religion. Comment le sujet le fait, à travers quels processus et interactions avec l'ensemble de sa personnalité, avec quels conflits et avec quels succès, avec quelles conséquences. Si la psychologie cherche à rendre compte des processus psychiques (conscients et inconscients) sous-entendus dans le « dire Dieu » de la part de l'individu et des groupes sociaux, elle, étant centrée sur le sujet, n'étudie justement *pas la religion mais le croyant*. Ou, mieux encore, l'homme et son attitude envers la religion, quelle que soit. Par conséquent, la psychologie de la religion est aussi la psychologie de l'athéisme, puisque

l'athéisme aussi suppose des émotions et des vécus et des parcours psychiques vers une certaine représentation mentale de Dieu. En effet, l'athée a lui aussi une certaine représentation mentale du Dieu dont il nie l'existence. Et, comme le soutenait déjà le pasteur et psychanalyste Oskar Pfister dans une lettre à Freud datée du 9 février 1929 : « L'incrédulité est simplement une foi négative ».

Dans son procédé scientifique, la psychologie de la religion devrait se maintenir aussi éloignée du réductionnisme psychologique, qui reconduit le phénomène simplement observé à une origine et une nature uniquement psychique, que de la tentation pseudo-apologétique de celui qui voudrait utiliser la psychologie comme une nouvelle preuve de l'existence de Dieu. Dans les faits de notre monde scientifique il n'en est pas toujours ainsi. Les psychologues de la religion sont encore trop souvent en réalité des *religieux psychologues*, qui semblent avoir comme objectif une psychothéologie ou une théopsychologie. D'autre part, il y a encore trop souvent des psychologues qui sont personnellement athées et agnostiques et qui regardent avec suffisance et détachement la psychologie de la religion, comme si elle n'était pas une discipline de la psychologie et une discipline scientifique. Des telles approches impropres au problème renvoient à la difficulté de définir en une formule exhaustive, valide toujours et partout, un phénomène aussi complexe que la religion, aussi polymorphe dans ses manifestations, aussi polysémique dans son langage symbolique, aussi polyvalent dans les niveaux d'efficacité, aussi polyfonctionnel pour l'individu et pour la société (Platvoet, 1999). Mais ils renvoient aussi, très souvent, à des options idéologiques et extrascientifiques, ou à des « timidités et censures » (Deconchy, 2010). Quelles qu'en soit les causes, la solution adoptée en grande partie par le monde académique européen sur la question de la discipline « Psychologie de la religion » est celle hâtivement suggérée par ce « bon philanthrope » de docteur Guillotin, celui qui, aux temps de la Révolution, avait inventé une machine (à laquelle il donna son nom : la Guillotine) pour résoudre d'autres nœuds et d'autres maux de tête : plus de tête, plus de problème. En effet, aujourd'hui encore, les enseignements de la psychologie de la religion dans les universités italiennes, et aussi – me semble-t-il – dans les françaises, peuvent être comptés sur les doigts d'une seule main.

L'intérêt pour la psychologie de la religion naît – selon moi – autour d'une question (une *curiositas* en sens latin) : *Quand l'homme dit Dieu, que dit-il vraiment ?* Et puis, *quand il dit « Dieu le Père »*, de qui et de quoi parle-t-il, dans quel langage, avec quels paroles, avec quelle métaphore religieuse ? Pour chaque individu, la figure symbolique du « père » se tient au croisement des lignes de développement personnel, individuel, identitaire, où il y a une réelle expérience d'un père terrestre, avec l'horizon historico-culturel dans lequel le signifiant « père » trouve sa possibilité de signification culturellement déterminée et, pour le croyant, une *supplémentarité* de sens, dans la paternité de Dieu telle qu'elle est révélée dans les textes sacrés et par la Tradition religieuse.

La question « quand l'homme dit Dieu le Père, que dit-il ? » pourrait être articulée aussi de la façon suivante : Quels processus neurobiologiques, quelle empreinte relationnelle, quelles représentations parentales, quelle modalité d'attachement, quels mécanismes projectifs et défensifs, quel apprentissage culturel, quels conditionnements sociaux et éducatifs, quels processus cognitivo-comportementaux, quelle attribution des rôles, quelle narration autobiographique et construction du soi sont en jeu ?

Aucune de ces approches n'est étrangère à la psychologie de la religion qui, justement, les utilise toutes. Mais chacune d'entre elles décrit une composante ou une partie du tout unitaire qui définit l'attitude envers la religion. La question qui se pose est de ne pas perdre de vue l'ensemble. Pour cela, on ressent le besoin d'une psychologie qui soit attentive à l'unité et à la centralité de la figure du sujet ; d'une recherche psychologique qui échappe à la tentation de réduire la conduite humaine aux segments de comportement mis au fur et à mesure au centre de la recherche. Une psychologie de la religion qui soit consciente que l'observation des comportements individuels suppose un cadre d'ensemble qui devient un cadre de référence et la condition même de leur possible évaluation « psychologique ».

Une perspective clinique répond bien, me semble-t-il, à cette exigence. Celle-ci ne s'identifie

ni ne se réduit à la psychothérapie, mais elle indique une façon de prendre soin du sujet qui suppose de rester « incliné » (du grec *clino*), ou « penché » sur celui-ci, en se focalisant sur ses particularités, ses caractéristiques et processus idiosyncratiques, que l'on ne peut pas enfermer dans les cages théoriques et abstraites des modèles psychologiques. La perspective clinique, plus que les autres, conserve la conviction que la *psyché* ne peut être réduite à la *psycho-logie* (qui c'est le discours sur la psyché, la discipline qui s'intéresse à la psyché avec ses instruments cognitifs, ses modèles et, éventuellement, ses applications thérapeutiques).

Se concentrer sur une particularité peut faciliter la recherche empirique selon un plan expérimental, mais on court le risque de réduire la religion à une spécificité détaillée qui ne peut plus se dire religieuse. Par exemple, se concentrer sur les mutations des processus neurologiques simultanés dans l'activité mentale lors de la méditation, sert à comprendre comment le cerveau fonctionne mais pas comment se structure et se qualifie l'attitude de la méditation « religieuse ». Il est naturel qu'à une activité mentale corresponde une activation du cerveau, et que plus la première est complexe et raffinée, plus la seconde est différenciée et spécifique. Mais cela ne prouve en rien l'existence de Dieu, comme l'exigeraient certains « biologistes de Dieu » ou « neuroapôtres » justement moqués par Patrick Jean-Baptiste (2003). Du point de vue des structures et des processus neurologiques, la perception d'une « présence divine » (ou le sentiment d'être absorbé par un Être Absolu Unitaire) n'est pas différente, du point de vue de la perception, que celle d'un hippogriffe, ou d'un phantasme (Aletti, 2006).

Dans une perspective similaire, on pourra se demander si, de quelle façon et en quoi la psychologie sociale de la religion se qualifie à l'intérieur de la psychologie sociale et se distingue, par exemple de la psychologie sociale d'autres systèmes idéologiques (Deconchy 2010). Il me semble qu'il faut se référer à un phénomène culturel défini comme « religion » (avec une institutionnalisation de croyances, de culte, d'organisation, de langage) qui soit socialement observable et catégorisable.

Cette option aide à clarifier quel est l'objet de la psychologie de la religion et en même temps elle en limite le cadre. Elle exclut que la religion, objet de la psychologie empirique, soit une dimension « intérieure » de la personnalité ou une forme spécifique d'« intelligence » (comme Emmons, 2000 dit), ni que l'on identifie à un « sens religieux » intérieur ou « spiritualité » ou une recherche de sens ultime (« ultimate concern »), ni qu'elle soit une dimension de la personnalité ou une espèce de sixième facteur à côté des *big five*. Elle exclut, aussi, qu'on puisse étudier une vague « religiosité moyenne » ou un sentiment religieux, qui seraient – selon certains – sous-entendus dans toutes les différentes formes culturelles et historiques de la religion. De nombreuses personnes – et j'en fais partie – préfèrent penser à la religion comme étant un phénomène social et culturel, historiquement (et géographiquement) identifiable, duquel l'homme s'approche avec l'ensemble de sa personnalité et de son histoire. Pour la psychologie, science observatrice empirique, l'homme n'est pas religieux par nature, mais il le devient par culture et par éducation. Cela suppose, dans la psychologie de la religion, d'une part le respect de la spécificité psychologique de l'approche et, de l'autre, la reconnaissance de la spécificité de la manifestation culturelle des différentes religions prises chacune dans leur contexte.

Pour une lecture psychologique de l'identité religieuse culturelle

Dès lors, la religion s'ouvre particulièrement à l'approche de la psychologie sociale et de la psychologie clinique. L'évaluation psychologique des parcours de l'identité religieuse comporte en effet un double renvoi : aux processus de construction de l'identité personnelle et à la solidarité/cohérence avec le cadre général de la religion de référence, représentée dans les formes publiques de la culture.

Cela reporte l'attention sur la dimension clinico-personnelle de l'attitude envers la religion. L'individualité religieuse se construit le long d'un processus d'appropriation personnelle qui se compose de la reconnaissance et la distance, la différenciation et l'altérité. Le grand pédiatre et psychanalyste Winnicott nous a appris que l'enfant crée la mère qu'il trouve (c'est-à-dire : cette femme était déjà là, mais ce n'est pas « la mère » de l'enfant jusqu'à ce que l'enfant entre en relation

avec elle, la reconnaissant comme différente de lui-même). On pourrait appliquer cette idée en soutenant que dans la religion « le croyant crée le Dieu qu'il trouve ». C'est-à-dire que notre relation avec Dieu et notre religion se structurent dans un « espace potentiel » très complexe qui est aussi fonction de tout un contexte personnel, à partir d'expériences émotives primaires. On ne naît pas religieux, on le devient, à travers un échange constant et une co-construction avec le milieu culturel environnant, dans l'interaction entre monde subjectif et intérieur et monde réel extérieur.

Cette vision dynamique et constructiviste explique les expressions multiples de la religion, son acceptation ou son refus, et également beaucoup de processus et de conflits observés dans l'approche de l'homme à la religion de son propre milieu culturel. Le modèle expliquerait, par exemple le fait que l'attitude personnelle du croyant est toujours en tension dialectique avec les formes institutionnalisées de la religion (dogme culte, organisation), créant une « zone intermédiaire » entre subjectivité et objectivité. Le modèle signale l'interaction des symboles et des rites religieux codifiés avec le processus personnel d'« attribution de sens », qui peut expliquer soit l'adhésion soit la négation de la croyance, soit son utilisation sous forme dé-viée et per-verse et/ou créative et innovante, par rapport au système symbolique religieux institutionnel (Aletti, 1998).

D'où la nécessité d'un dialogue avec la théologie pour la connaissance des contenus de la religion qui s'étudie du point de vue psychologique. A ce propos, on devrait réfléchir sur le fait que les croyants ne se reconnaissent pas par rapport aux traits avec lesquels le chercheur, psychologue, sociologue ou philosophe décrivent sa foi. Les hommes d'Église, pasteurs et théologiens en particulier, dénoncent leur malaise à la lecture de beaucoup d'enquêtes et de recherches psychologiques qui apparaissent inadéquates, périphériques et fragmentaires, incapables de saisir ce qu'est vraiment « leur » religion. Cette critique doit être écoutée par le chercheur. L'affrontement constant entre les croyants et les théologiens aide le psychologue à arriver à une déconstruction de ses mêmes catégories, et à vérifier constamment la validité des instruments, même s'ils semblent consolidés par leur utilisation durant de nombreuses années.

Déconstruire les catégories, les modèles, les techniques

Les perspectives psychosociale et clinique convergent pour souligner que *le mot avec lequel l'homme dit Dieu ne résonne pas dans le silence d'autres mots, ni d'autres parlants*. Chaque homme vit sa religiosité dans un contexte institutionnalisé spécifique, avec des croyances, des liturgies, des formes associatives et des organisations déterminées. L'étude psychologique, même limitée à l'interaction de la psyché individuelle avec ces manifestations culturelles et historiques, ne peut en faire abstraction.

Le psychologue clinique, et encore plus le psychanalyste, est habitué à chercher ce qu'il y a « dans », « derrière », « après », le discours du sujet. Et il observe que l'importance psychologique de la foi se trouve dans la satisfaction du désir (et pas dans la vérification du contenu) que Dieu existe. Du point de vue psychologique, ce qui est le plus important dans la foi consiste à y croire. Ce qui compte vraiment, du point de vue clinique, ce n'est pas la croyance, le *belief*, c'est le processus d'y croire : le *believing*. Et donc, c'est plutôt le *comment* que le *quoi* croire qui est intéressant (Aletti, 2002).

Le psychologue social sait bien que les mots, les idées, les catégories ont une histoire et connaissent une évolution de leur sens. Par exemple, l'idée de *spiritualité*, née en contexte chrétien, médiéval et de la Renaissance, et faisant référence à l'ascèse guidée par un maître spirituel, a été progressivement enrichie par d'autres sens, jusqu'à endosser, aujourd'hui, une valeur d'intérêt pour tout ce qui n'est pas matériel, ce qui concerne l'esprit, la psyché, la personne et ses valeurs d'orientation, OU simplement, *le vrai soi intérieur*.

Mais je voudrais souligner que les mots ont aussi une géographie ! Une simple allusion à la globalisation de la culture (et de la simplification qu'elle traîne souvent derrière elle, jusqu'au simplisme). Presque tous les manuels de psychologie utilisés dans nos universités, et presque toutes les connaissances psychologiques divulguées sont fondés sur des enquêtes démographiques ou des recherches expérimentales, effectuées sur des étudiants américains, sur des militaires américains, et même sur des souris de laboratoire... américaines !

Souvent, un enracinement historico-culturel différent favorise, ou même provoque, des fautes conceptuelles. Par exemple Kenneth Pargament (1999, p. 4) note que l'expression « *I am not a religious person, but I am spiritual* » est une revendication assez commune dans la population américaine et elle est aussi chère à beaucoup de psychologues, notamment ceux qui se consacrent à la « psychologie humaniste » et trans-personnelle. Mais on a observé que ce slogan n'aurait pas beaucoup de sens à l'oreille d'un Européen. Un Italien formulerait par exemple la même idée avec l'expression « je ne suis pas chrétien, mais je suis religieux » en utilisant le terme « religieux » dans le sens où l'Américain l'entend quand il dit « spirituel » c'est-à-dire pour exprimer la sensation qu'il existe quelque chose au-delà de la vie quotidienne, mais sans adhérer à une religion institutionnelle.

Par conséquent, et seulement pour donner un exemple : que sait notre psychologie occidentale de ce qui se passe dans le fonctionnement mental, dans les motivations, dans les expressions comportementales de ceux qui, par dévotion à l'Islam, sacrifient leur vie dans un attentat-suicide ? Nous les appelons *kamikazes*, en leur attribuant un fanatisme guerrier ; pour leurs coreligionnaires ils sont souvent martyrs, témoins de la foi. Et rappelons qu'un grand philosophe et mystique comme Blaise Pascal disait « je crois à ceux qui se font égorger pour la foi ! » Qu'en sait notre psychologie ? Et notre psychologie de la religion ? *Où étaient les psychologues le 11 septembre 2001* ? Ils étaient dans les tours de la culture occidentale et avec les tours ils ont vu s'écrouler leurs certitudes ! Si nous élargissons la perspective, nous pouvons nous poser la question : que savons-nous de la psychologie (et de la psychologie religieuse) de près des trois quarts de l'humanité ?

Religion, spiritualité, expérience religieuse... Ou quoi d'autre ?

Dans la littérature on parle de *religion, de religiosité, de religieux vécu, de spiritualité, de sens religieux* de manière souvent indifférenciée. La « Tour de Babel des définitions de la religion » bien illustrée dans un essai d'Yves Lambert (1991) se consolide avec l'élargissement de l'extension du concept et avec l'usage différent qu'en font les différentes disciplines (Platvoet, & Molendijk, 1999).

La question de la distinction et des rapports entre religion et spiritualité est devenue particulièrement intéressante et débattue entre les psychologues de la religion au cours des dix dernières années (Paloutzian 2003), et les solutions proposées ne sont pas univoques. Je ne peux tenter ici qu'une synthèse simplifiée d'un débat dont j'ai rendu compte ailleurs, et dans lequel j'ai été personnellement impliqué (Aletti, 2010).

Pour de nombreux spécialistes, la « religion » ferait référence à une donnée substantive et à un objet identifiable dans la culture, c'est-à-dire à des croyances formelles et établies, à des pratiques de groupe extérieures, à des institutions culturellement importantes. Alors que la « spiritualité » se prêterait ainsi mieux à une définition en termes de fonctionnalité ayant pour objectifs l'auto-réalisation existentielle, le potentiel intérieur, la facilitation des relations avec les autres. En dernière analyse, selon certains, la distinction spiritualité/religion tendrait à correspondre aux polarisations personnel/institutionnel, intérieur/extérieur, émotions/croyances : équations dans lesquelles il n'est pas rare de reconnaître quelques glissements du domaine descriptif au domaine évaluatif et idéologique. Il me semble que la polarisation substantiel/fonctionnel est un dispositif heuristique plus utile.¹

Il existe un courant de la psychologie de la religion, qui trouve ses racines chez James et qui s'exprime dans l'idée de « religion humaniste » d'Erich Fromm, mais en partie aussi dans l'idée d'« absolu de substitution » de Gordon Allport, qui s'articule sur l'idée d'« expérience religieuse ».

1. La polarisation, entre « substantiel » et « fonctionnel » des définitions de religion dans les sciences sociales soulignées dans l'essai de Lambert (1991) a trouvé son expression dans un débat fondamental tenu à Nimega en 1985, au troisième Symposium des *European Psychologists of Religion*, (cf. Vergote & van der Lans, 1986). À la définition nettement « substantielle » et culturelle de « l'école de Lovanio » (Vergote) et de la plupart des spécialistes, « l'école de Nimega », (van der Lans) aurait voulu substituer une définition plus « fonctionnelle » et psychologique, qui faisait référence au processus, plus général dans l'homme, de « recherche de sens ». Je ne pourrais prendre position ici autrement qu'avec une formule synthétique dont les argumentations peuvent être consultées ailleurs (Aletti, 1992, 2003b, 2005). La spécificité de l'attitude religieuse est donnée par le référent, transcendant, qui donne substance à la réponse attendue, et non par le simple fait de se poser la question.

Celle-ci, qui exagère l'émotion et le « sentiment religieux », ouvre le chemin à l'idée contemporaine de spiritualité ou de religion sans transcendance/Dieu et à la soi-disant mise en psychologie de la religion, autrement dit à la réduction de la religiosité à une expérience subjective de « spiritualité », où le spirituel a tendance à disparaître dans les contours plus larges du psychique.

À ce courant s'oppose la plupart des psychologues de la religion qui choisit a) de considérer « la religion » non pas dans son essence mais dans le fonctionnement psychique de la personne vis-à-vis d'une forme religieuse spécifique objectivement remarquable dans une culture et b) de réserver le concept de religion à ces formes qui font référence à un être considéré comme transcendant ou divin. La conscience de cette référence intentionnelle au transcendant et son approbation seraient caractéristiques de la « religion » et la distingueraient de la « spiritualité » générique.

La psychologie observe que cette intentionnalité signifiante est de toute façon ancrée dans une donnée culturelle.

Problèmes de méthode. Perspective clinique et perspective psychosociale

Je crois que les perspectives psychosociale et clinique peuvent ensemble répondre à certaines interrogations sur des catégories, des modèles, des projets et des techniques de recherche de la psychologie de la religion.

Plutôt que d'interconnecter les approches empiriques, scientifique et clinique, certains auteurs – et j'en fais partie – proposent de les considérer comme deux approches différentes, destinées à mettre en évidence les différents aspects de la complexité de la personne humaine et de la religiosité

La méthode scientifique expérimentale cherche à déterminer des aspects, des facteurs et des variables qui peuvent être définis de façon opérationnelle et isolés dans un projet de recherche qui permette d'illustrer la répétitivité, les corrélations et les rapports de cause à effet et qui donc prévoient les processus, en quelque sorte. Mais par sa nature même, cette récolte cumulative de données, au vu des caractéristiques (de la religiosité) communes à un groupe de sujets, ne peut se référer qu'à des catégories générales et donc, d'une certaine manière, artificielles.

Les recherches empiriques, de genre descriptif ou corrélationnel, tendent à homologuer et homogénéiser les observations, en s'efforçant d'inclure le cas unique dans une classe d'objets dont le cas unique ne serait qu'une variante secondaire. De plus, elles supposent un aménagement des conditions expérimentales qui détermine, et isole « en laboratoire », certaines variables à étudier, éloignées du contexte « écologique » dans lesquelles chaque homme réel, chaque psychopathologie, chaque psychothérapie, chaque attitude (y compris celle envers la religion) se nourrit et devient spécifique. C'est-à-dire que la psychologie de la religion doit être attentive de ne pas se *de-socialiser*.

La méthode d'observation (et d'intervention) clinique, au contraire, s'exerce dans une étude longitudinale et approfondie des motivations conscientes et inconscientes non seulement des comportements observables, mais aussi de l'histoire subjective grâce à laquelle une personne attribue un sens à ses expériences. Cela permet une enquête approfondie des caractéristiques idiographiques de l'expérience religieuse personnelle. Mais de par sa capacité d'aller jusqu'au bout des motivations, conscientes et inconscientes, la perspective clinique peut souligner le profond enracinement affectif de la religiosité comme aucune autre sous-discipline de la psychologie et elle reste l'instrument le plus indiqué pour étudier le rapport personnel à la religion proposé par la culture ambiante.

Étant donné l'existence de ces diversités, je crois qu'il faut chercher le niveau de collaboration possible entre la psychologie sociale de la religion et la psychologie clinique non pas dans l'intégration des méthodes, mais dans la comparaison des résultats et de « l'objet » de la recherche.

La méthode clinique est post-dictive et herméneutique, elle n'est pas homogène, ni comparable à la méthode objective et pré-dictive de la recherche expérimentale, qui cherche l'explication causale des faits observés. Mais la perspective clinique, avec sa longue observation en profondeur du déroulement dans le temps des processus psychiques, offre des intuitions extrêmement profondes et raffinées des processus mentaux observés chez l'individu. Le psychologue social peut, dès lors, se sentir invité à étudier certains de ces processus, d'un point de vue quantitatif, sur un échantillon de

sujets.

La recherche empirique selon les normes de la scientificité « hard », alors qu'elle gagne en nombre de sujets et en vérifiabilité expérimentale, doit perdre certaines des informations idiosyncratiques qui qualifient l'individu. Certains craignent que, avec ce renoncement à l'individualité, « la psychologie perde son âme », dans le sens double de la perte de la « psyché » comme objet et de perte de l'intentionnalité spécifique de la *psycho-logia*. Sur l'autre versant, certains pourraient déplorer que la focalisation sur l'individuel ne mène pas à une connaissance générale, partagée et transmissible, et donc à une science, une *-logie*.

Au niveau des méthodes et des instruments de recherche, on observe que, face à la structuration complexe de l'identité religieuse, certains indices traditionnels de démographie religieuse (fréquence, participation, autoévaluation de croyance ou d'orthodoxie) apparaissent inadéquats pour recueillir les dimensions vraiment psychologiques de la religiosité, et encore moins de la « religion invisible », (Luckmann, 1967), du « croire sans participer » (Davie, 1994), ou de l'errance éclectique dans la galaxie des nouvelles religions. Il faut souligner que la psychologie est en quête d'instruments de recherche prenant soin de ne pas réduire le mental au verbalisé, ni à l'auto-attestation de la croyance et de l'appartenance, dans la conscience que même les techniques d'élaboration statistique les plus complexes et raffinées ne peuvent résoudre les carences méthodologiques introduites par l'utilisation d'instruments de mesure non valides, ou peu sensibles.

Ainsi, il faut être particulièrement attentif lors d'une éventuelle traduction de textes depuis l'anglais, quand ceux-ci utilisent des termes et des idées où la résonance sémantique est particulièrement solidaire avec la culture du milieu dans laquelle l'instrument a été validé. Par exemple, le très célèbre et très utilisé test de religiosité intrinsèque/extrinsèque d'Allport et Ross, (1967), dans la révision proposée par Gorsuch et McPherson (1989) sur des sujets italiens (mais aussi sur d'autres échantillons européens, semble-t-il), présenterait une structure factorielle différente de celle d'usage dans les pays anglophones. On verrait notamment émerger non pas deux mais trois dimensions : celle de la religiosité intrinsèque est très semblable à celle d'Allport, tandis que pour une analyse de cohérence intérieure des échelles, il conviendrait de spécifier « extrinsèque personnel » et « extrinsèque social » pour la « religiosité extrinsèque » d'Allport (Iovine, 2006). La diversité des réponses à de nombreux items, entre l'échantillon italien et les autres, semble remonter à l'évaluation culturelle de ce qui est considéré comme étant le but, intrinsèque et extrinsèque, de la religion dans des contextes culturels différents.

Deux objectifs : défendre la psychologie, respecter la religion.

Le vécu envers la religion peut être étudié comme variable dépendante ou comme variable indépendante par rapport aux autres vécus et aux autres fonctions de la psyché humaine, dans la construction de l'identité personnelle (Aletti, 2012).

Il est évident que la psychologie de la religion, en tant que branche de la recherche psychologique, utilise des théories, des méthodes et des techniques de la psychologie générale et que cela contribuera à une plus grande connaissance de la psyché de l'homme. De nombreux auteurs fondent sur cette fonction « confirmative » la légitimité d'une psychologie de la religion, en montrant en quoi elle est « scientifique », au moins autant que la psychologie en général. Ceci est aussi une position « justificative », utile pour se faire une place épistémologique spécifique de sous-discipline, au sein de la psychologie académique .

Mais un autre versant des questions méthodologiquement importantes est celui qui s'interroge sur la spécificité du vécu religieux, par rapport à d'autres vécus de la personnalité. Que la prière ou la méditation, comme tout ce qui se vérifie dans l'esprit, ait un correspondant neurobiologique, c'est évident. Que l'appartenance à un groupe religieux puisse être étudiée avec les méthodologies de la psychologie sociale et en respectant les critères et les dynamiques devrait l'être tout autant. La question qui se pose ici est, au contraire, si l'appartenance religieuse constitue un élément de

différenciation par rapport aux autres appartenances. De la même manière : y a-t-il une différence spécifique et remarquable entre participer au rite religieux d'une procession ou simplement marcher en groupe vers une destination partagée ? Ou même, si la religion est un vécu psychique relationnel, quelle différence y a-t-il entre la relation personnelle avec Dieu, entendu par le croyant en tant que Père, et les autres relations personnelles, même avec un parent ? Quels sont les « marqueurs » de ces différences et comment serait-il possible de les relever ? Bien entendu, tout en restant toujours dans la perspective du vécu du croyant, c'est-à-dire dans le respect de la flournoyenne exclusion méthodologique du transcendant tant comme objet d'étude que comme critère explicatif de la conduite religieuse, mais en même temps sans ôter ce « coefficient de transcendance » que le croyant attribue à sa propre conduite (Flournoy, 1902, 1903, 1910. Cf. aussi Aletti, 1992, 2003). En conclusion, la psychologie de la religion qui est, certainement, une « psychologie », en plus de nous faire connaître la psyché, cherche à nous faire mieux comprendre la religion (du point de vue psychologique, naturellement).

Ces deux objectifs peuvent être atteints grâce à l'étude des formes privées et publiques de la religion des sujets-personnes. Un excellent exemple nous a été offert par Magdalini Dargentas et Christèle Fraissé (2010) dans un article visant à comprendre la construction du sens, par l'individu et le groupe, dans un contexte historique et culturel particulier, c'est à dire en analysant des contenus polémiques associés au mariage homosexuel dans une population française et à la pratique de la crémation dans une population grecque orthodoxe.

Une attention particulière doit être portée à la compréhension de l'intentionnalité signifiante contenue dans l'action du croyant et au fait qu'elle se conforme aux sens « théologiques » normatifs dans cette religion spécifique. Un simple exemple : quel est le vécu psychique dans la célébration des Sacrements et dans la liturgie en général ? Quelles sont les significations personnelles du langage religieux habituellement utilisées (la symbolique parentale, la « relation personnelle » avec le Dieu vivant, la « résurrection de la chair » les mots du pardon...) ? Quels sont les vicus, (religieux et/ou non) et les rôles attribués à la participation par les pèlerins qui vont à Lourdes par millions, à Medjugorje, à Saint Jacques de Compostelle ?

Le manque de recherches sur de tels comportements religieux concrets, c'est-à-dire sur la religion vraiment vécue par des gens religieux, représente une des principales difficultés de la psychologie de la religion. La plupart des recherches publiées dans les revues et les actes de colloques internationaux se concentrent sur des catégories et des idées générales et abstraites, souvent croisées ou mises en corrélation (telles que religion, spiritualité, fondamentalisme, *coping* religieux, santé mentale, attachement, etc.) et leurs dimensions structurelles. Loin de l'être vérifiées, validées et standardisées selon les populations objet de la recherche, des telles idées sont souvent empruntées sans réfléchir aux publications et recherches précédentes. On risque ainsi un *effet looping*, (Hacking, 1999) ou une circularité par laquelle le classement d'un phénomène social, ou d'une typologie d'individus, produit des changements non seulement dans notre attention et dans nos modes d'observation, mais dans leurs manifestations mêmes. Il arrive ainsi que beaucoup de recherches soient marquées par des processus tautologiques.

Malheureusement, la prolifération des recherches empiriques est inversement proportionnelle au nombre de contributions dans le domaine théorique, épistémologique, méthodologique, ou même seulement de méta-analyse critique : lors du récent congrès de l'IAPR (*International Association for the Psychology of Religion*, Bari 2013), parmi les deux cents communications présentées le rapport entre recherche empirique/réflexion théorique était de 20 à 1.

Une tentation de la psychologie sociale de la religion semble être partagée (ou dérivée?) avec une attitude également relevée dans la sociologie. Par rapport aux comportements « ordinaires » des grandes religions, les chercheurs semblent plus attirés par des manifestations et des comportements « étranges » de minorités et de « sectes ». Souvent en arguant qu'ils sont « nouveaux » et qu'ils représentent ou qu'ils annoncent le changement. Mis à part le fait que la question se poserait toujours de savoir qui et ce que de tels « changements » changent, et aussi quelle est leur incidence sur le social (et sur les personnalités individuelles), le psychologue, notamment s'il est instruit par la

perspective clinique, reconnaît la lente évolution personnelle et il s'intéresse aux processus en cours dans la psyché du croyant, plus qu'à leurs extériorisations éphémères.

En réalité, on observe encore aujourd'hui que ce sont les grandes religions historiques qui ont un impact sur l'identité du sujet et sur les formes partagées de la vie sociale : Islam, Judaïsme, Christianisme, ou, dans d'autres contextes socioculturels (et donc probablement à étudier avec d'autres modèles et méthodes) : Shintoïsme, Hindouïsme...

C'est ce à quoi croyait Freud, qui, dans le but de mesurer l'illusion religieuse (croyance basée sur le désir, et comme telle indémontrable autant qu'irréfutable mais, au fond, ébriété dangereuse pour l'homme), retenait qu'il valait la peine de s'entendre seulement avec les gros buveurs, les vrais croyants, ceux pour qui on a entière attestation de l'incidence psychologique de la religion. Comme il l'écrivait dans une lettre à Marie Bonaparte le 19 mars 1928 : « On court le risque de surestimer la fréquence de l'absence de sentiments religieux chez les intellectuels. Je m'en convaincs en ce moment même en observant les réactions à mon *Illusion*. Cela provient de tous les breuvages qu'on nous offre sous le nom de religion, et qui ne contiennent qu'un pourcentage infime d'alcool – si ce n'est pas d'alcool du tout ; mais les gens s'en soûlent quand même. Les vieux buveurs étaient après tout une confrérie respectable, mais s'enivrer avec du jus de pomme est réellement ridicule (cité dans Jones, 1957/1962, p. 524). [Je m'excuse ; mais comme vous savez, Freud ne connaissait pas les merveilleux cidres et calvados de chez vous !]

Ce de minimis non curat praetor [Le juge ne prends pas en considération les petites choses] est une conviction de la plupart des psychologues de la religion, dont l'intérêt n'est pas de décrire les différentes formes de l'expérience religieuse, mais d'en saisir la structure, les dynamiques, les processus, les conflits et les issues pendant la structuration de l'identité personnelle. Il semble une tâche urgente de la psychologie de la religion actuelle spécifier ses objets, domain et méthodes. Ceci pourrait être le résultat de l'interaction constante entre les données empiriques et l'interprétation phénoménologique.

Références

- Aletti, M. (1992). *Psicologia, psicoanalisi e religione. Studi e ricerche*. Bologna: Dehoniane.
- Aletti, M. (1998). Per una lettura psicoanalitica del simbolo religioso. In D. Fagnani & M. T. Rossi (Eds.), *Simbolo, metafora, invocazione tra religione e psicoanalisi* (pp. 13-45). Bergamo: Moretti & Vitali.
- Aletti, M. (2002). La religione come illusione: modelli, prospettive e problemi per una lettura psicoanalitica. In M. Aletti & F. De Nardi (Eds.), *Psicoanalisi e religione. Nuove prospettive clinico-ermeneutiche* (pp. 59-97). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Aletti, M. (2003). Psicologia, teologia, psicologia della religione. Alcuni snodi attuali di un rapporto complesso. *Teologia*, 28, 254-286
- Aletti, M. (2005). Religion as an illusion: prospects for and problems with a psychoanalytical model. *Archiv für Religionspsychologie/Archive for the Psychology of Religion*, 27, 1-18.
- Aletti, M. (2006). Between neurobiological findings, cultural contexts and individual attributions. The specificity of the psychological approach to religion/Tra dati neurobiologici, contesti culturali e attribuzioni individuali. La specificità dell'approccio psicologico alla religione. In M. Aletti, D. Fagnani, & G. Rossi (Eds.), *Religione: cultura, mente e cervello. Nuove prospettive in psicologia della religione/Religion: culture, mind and brain. New perspectives in psychology of religion* (pp. 138-197). Torino: Centro Scientifico Editore.
- Aletti, M. (2010). *Percorsi di psicologia della religione alla luce della psicoanalisi*. Roma: Aracne.
- Aletti, M. (2012). My concern with psychology of religion: Defending psychology, respecting religion. In J. A. Belzen (Ed.), *Psychology of religion: autobiographical accounts* (pp. 19-41). New York: Springer
- Allport, G. W., & Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, 432-443.
- Davie, G. (1994). *Religion in Britain since 1945. Believing without belonging*. Oxford-Cambridge, MA: Blackwell.

- Dargentas, M., & Fraïssé, C. (2011). Contribution à l'étude psychosociale du religieux : analyse des contenus associés au mariage homosexuel et à la crémation. *Bulletin de Psychologie*, 64(2), 133-147.
- Deconchy, J.-P. (2011). La psychologie sociale expérimentale de la religion. L'état des lieux. *Bulletin de psychologie*, 64(2), 117-132.
- Emmons, R.A. (2000). Is spirituality an intelligence? Motivation, cognition, and the psychology of ultimate concern. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 10, 3-26.
- Flournoy, T. (1902). Les principes de la psychologie religieuse. *Archives de Psychologie*, 2, 33-57.
- Flournoy, T. (1903). Observations de psychologie religieuse. *Archives de Psychologie*, 2, 326-371.
- Flournoy, T. (1910). *Psicologia religiosa*. Pavia: Mattei, Speroni e C.
- Gorsuch, R. L., & McPherson, S. E. (1989). Intrinsic/Extrinsic measurement: I/E revised and single-item scale. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22, 181-187.
- Hacking, I. (1999) *The Social Construction of What?* Cambridge, Mass. - London: Harvard University Press. Trad. It. *La natura della scienza. Riflessioni sul costruzionismo*. Milano: McGraw-Hill, 2000.
- Jean-Baptiste, P. (2003). *La biologie de Dieu. Comment les sciences du cerveau expliquent la religion et la foi*. Paris: Agnès Viénot Editions.
- Jones, E. (1957). *The life and work of Sigmund Freud*. Vol. 3. New York: Basic. *Vita e opere di Freud*. 3 L'ultima fase (1919-1939). Milano: Il Saggiatore, 1962.
- Iovine S. (2006) *Religiosità, attaccamento e fondamentalismo: un approccio empirico*. Tesi di laurea non pubblicata. Facoltà di Psicologia. Università di Milano-Bicocca, Milano.
- Lambert, Y. (1991). La "Tour de Babel" des définitions de la religion. *Social Compass*, 38(1), 73-85.
- Luckmann, Th. (1967). *The invisible religion: The problem of religion in modern society*. New York: MacMillan. Trad. Ital. *La religione invisibile*. Bologna: Il Mulino. 1976.
- Platvoet, J. G., & Molendijk, A. L. (Eds.). (1999). *The pragmatics of defining religion. Contexts, concepts and contests*. Leiden-Boston-Koln: Brill
- Vergote, A. (1993). What the psychology of religion is and what it is not. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 3, 73-86.
- Vergote, A., & Van Der Lans, J. M. (1986). Two opposed viewpoints concerning the object of Psychology of Religion. In J. A. Belzen & J. M. Van Der Lans (Eds.), *Current issues in the Psychology of Religion* (pp. 67-81). Amsterdam: Rodopi.